

O ÍNDIO, O "OPORTUNISTA" E O ESTAR NO BRASIL: TENSÕES, INTERESSES E ANÁLISE SOBRE IDENTIDADE NA MÍDIA E A PROFISSÃO DO ANTROPÓLOGO

NILSON ALMINO DE FREITAS*

Considerações iniciais

Na edição 2163 da revista *Veja*, de ampla distribuição nacional, com data de 5 de maio de 2010, a matéria intitulada "A farrada da Antropologia oportunista" muito me chamou a atenção. Nela se discutem temas que há muito vem sendo motivo de polêmica na área das ciências humanas. Um deles é a questão da definição da identidade do índio e do negro no Brasil, bastante sistematizada por nossos intelectuais da área de Ciências Humanas, mas que ganha contornos distintos de tempos em tempos. Na matéria mencionada, implicitamente, a tentativa de identificação do ser brasileiro acaba criando controvérsias sobre quem pode ser ou não representante dessa identificação.

Antes de entrar propriamente na análise sobre a identidade

e suas implicações para a política e para o trabalho do antropólogo, objeto de reflexão deste artigo, devo

RESUMO

Este artigo reflete sobre a forma peculiar como uma matéria de uma revista de grande circulação nacional constrói seus argumentos, no sentido de pensar as atividades de afirmação do direito à terra, por parte de grupos indígenas ou negros organizados. A referida reportagem sugere critérios frouxos e oportunistas por parte de ONGs e antropólogos, no sentido de sustentar uma espécie de corrupção nos processos de reconhecimento de terras desses dois segmentos sociais. Os problemas empíricos e teóricos na construção da identidade parecem ser o referencial principal na crítica criada pela reportagem e merecem ser discutidos, no sentido de apontar seus limites e possibilidades. A tensão entre política e processo de identificação é ressaltada na relação construída pelos personagens envolvidos nessa trama complexa que tenta culminar na afirmação jurídica da identidade étnica.

Palavras-chave: identidade étnica, mídia, profissão de antropólogo;

ABSTRACT

This article reflects on the peculiar form of matter that a large-circulation national magazine builds his arguments in order to consider the activities of affirming the right to land by indigenous groups or organized black. This report suggests criteria loose and opportunistic on the part of NGOs and anthropologists in order to maintain a kind of corruption in the process of recognition of land these two social segments. The empirical and theoretical problems in the construction of identity seem to be the main reference in the confusion created by the story and deserve to be discussed to point out its limits and possibilities. The tension between politics and identification process is underscored in the relationship built by the characters involved in this complex plot that tries to culminate in the legal assertion of ethnic identity.

Keywords: ethnic identity, media, anthropologist profession

* Professor de Antropologia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA (Sobral-CE). Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará.

relatar o conteúdo da reportagem e a polêmica que ela gerou no próprio ambiente da revista e em outros meios de divulgação na *internet*. Finalizo a reflexão com uma discussão sobre a minha condição, como articulista de tema que é bastante caro para minha formação profissional.

No artigo da *Veja*, os repórteres responsáveis pela matéria levantam uma série de suspeitas sobre os processos de identificação de grupos indígenas e quilombolas e a consequente demarcação de terras. Supostamente, na avaliação deles, esses territórios demarcados poderiam ser "melhor" usados para produção de riquezas. O profissional da área de antropologia, responsável por laudos técnicos para o reconhecimento junto à Fundação Nacional do Índio

(FUNAI) é questionado no que se refere à ética e ao rigor científico. O texto afirma o seguinte:

A maioria desses laudos é elaborada sem nenhum rigor científico e com claro teor ideológico de uma esquerda que ainda insiste em extinguir o capitalismo, imobilizando terras para a produção. Alguns relatórios ressuscitaram povos extintos há mais de 300 anos. Outros encontraram etnias em estados da federação nos quais não há registro histórico de que elas tenham vivido lá. Ou acharam quilombos em regiões que só vieram a abrigar negros depois que a escravatura havia sido abolida. Nesta reportagem, VEJA apresenta casos nos quais antropólogos, ativistas políticos e religiosos se associaram a agentes públicos para montar processos e criar reservas. Parte delas destrói perspectivas econômicas de toda uma região, como ocorreu em Peruíbe, no Litoral Sul de São Paulo. Outras levam as tintas do teatro do absurdo. Exemplo disso é o Parque Nacional do Jaú, no Amazonas, que englobou uma vila criada em 1907 e pôs seus moradores em situação de despejo. A solução para mantê-los lá foi declarar a área um quilombo do qual não há registro histórico (COUTINHO, PAULIN e MEDEIROS, 2010).

Complementando a crítica ao andamento dos processos de reconhecimento étnico, a matéria usa uma afirmação do antropólogo Viveiros de Castro, que contraria a ideia de que “basta dizer que é índio”, para tornar-se índio. Segundo a matéria:

Casos assim escandalizam até estudiosos benevolentes, que aceitam a tese dos “índios ressurgidos”. “Não basta dizer que é índio para se transformar em um deles. Só é índio quem nasce, cresce e vive num ambiente de cultura indígena original”, diz o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, do Museu Nacional, no Rio de Janeiro (2010).

Em resposta publicada na revista, o referido antropólogo afirma nunca ter entrado em contato com os repórteres e muito menos ter feito a afirmação, que qualifica de “grotesca”. Uma réplica à manifestação do professor é publicada na sessão de cartas do *site* “Veja.com”, de 3 de maio de 2010. Os repórteres afirmam haver feito contato com a assessoria de imprensa do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), instituição na qual o professor trabalha, que lhes aconselhou a leitura de artigo com o título “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”, publicado *online* pelo Instituto Socioambiental, com data de 2006 e de autoria do professor citado. Os repórteres fizeram ainda mais: publicaram o artigo na íntegra e marcaram trechos que, segundo eles, confirmam a intenção do pesquisador, de afirmar que para ser índio não basta dizer que é. Esses trechos, conforme interpretação deles, estariam de acordo com a ideia transmitida na frase da matéria jornalística que originou a polêmica, pelo menos “em termos”. Eis a primeira passagem com trecho sublinhado pelos repórteres:

Nosso objetivo político e teórico, como antropólogos, era estabelecer definitivamente – não o conseguimos; mas acho que um dia vamos chegar lá – que **índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de “estado de espírito”**. Um modo de ser e não um modo de aparecer. Na verdade, algo mais (ou menos) que um modo de ser: a indianidade designava para nós um certo modo de devir, algo essencialmente invisível mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação, não um estado massivo de “diferença” anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade. (Um dia

O Índio, o “oportunista” e o estar no Brasil

seria bom os antropólogos pararem de chamar identidade de diferença e vice-versa) (VIVEIROS DE CASTRO *apud* Veja.com, 2010).

Neste trecho o autor comentava uma posição política dos antropólogos na época dos governos militares no Brasil (1964/1985) que viam os grupos se afastarem de suas referências indígenas históricas e o governo pouco dava atenção para isso. Pelo contrário, incentivava a desmotivação para que essas pessoas pudessem entrar para o mercado de trabalho. Portanto, é uma afirmação historicamente situada e não uma definição imperativa do que deve ser índio.

Segue-se o segundo trecho marcado:

A questão de quem é ou não é índio reaparece agora, mas por outras razões. Algumas pessoas ligadas à questão indígena têm por vezes a impressão (ou pelo menos eu tenho a impressão de que elas têm a impressão) de que nós, índios e antropólogos, fomos um pouco vítimas de nosso próprio sucesso. Antigamente, muitos coletivos indígenas sentiam vergonha de sê-lo, e o governo tinha todo interesse em aproveitar essa vergonha inculcada sistemicamente, tirando as conseqüências jurídicopolíticas, digamos assim, do eclipsamento histórico da face indígena de várias comunidades “camponesas” do país. **Agora, ao contrário, “todo mundo quer ser índio” – dizemos, entre intrigados e orgulhosos** (VIVEIROS DE CASTRO *apud* Veja.com, 2010).

Aqui, o autor fala de outro tempo histórico, contemporâneo, onde a questão se transforma e os grupos indígenas tornam-se mais fortes como agentes políticos, no sentido de programarem um projeto de “retradionalização” ancorado na ideia de emancipação. Além disso, chama a atenção para a estranheza e,

ao mesmo tempo, a alegria com relação à forma como se manifesta o crescimento da população indígena nas décadas de 1990 e 2000. Tal crescimento é ocasionado, não pelo aumento da taxa de natalidade, mas pela mudança na identificação de populações, que antes se auto-referiam de outra forma, e agora se reconhecem como indígenas.

O próximo trecho sublinhado diz:

Qual o problema hoje? Isto é, **como aparece o problema hoje? Ele aparece como sendo o de evitar a banalização da idéia [sic.] e do rótulo de “índio”**. A preocupação é clara e simples: bem, se “todo mundo” ou “qualquer um” (qualquer coletivo) começar a se chamar de índio, isso pode vir a prejudicar os “próprios” índios. A condição de indígena, condição jurídica e ideológica, pode vir a “perder o sentido”. Esse é um medo inteiramente legítimo. Não compartilho dele, mas o acho inteiramente legítimo, natural, compreensível, como acho legítimo, natural etc. o medo de assombração (VIVEIROS DE CASTRO *apud* Veja.com, 2010).

O medo de assombração, como ironiza o antropólogo, parece ter afetado os articulistas de *Veja* na reportagem citada, quando chamam a atenção exatamente o perigo do fantasma que assusta a parte do país que “produz”. Segundo a matéria, um determinado tipo de construção da identificação do ser índio e do ser quilombola (que é menos enfatizado na reportagem), está sendo usado desonestamente para prejudicar irresponsavelmente os que querem implantar um projeto de nação “desenvolvida”. Portanto, os “desonestos”, usam desse artifício da identificação como indígena ou quilombola, para prejudicar o “progresso”. A imprecisão na definição dos sujeitos desse projeto desenvolvimentista e a contraposição ao índio ou

quilombola, parecem supor que estes últimos representam o estado de natureza anterior ao “desenvolvimento”. Essa ideia parece conduzir os argumentos dos repórteres. A imprecisão não está somente no sujeito que quer implantar um projeto de nação desenvolvida, mas também no conceito do que é produtivo. Finalizando as passagens marcadas, temos a seguinte:

Os laços histórico-culturais com as organizações sociais pré-colombianas são evidentemente importantes, pois é bobagem imaginar que se pode definir “índio” na base do preguiçoso princípio sub-relativista segundo o qual “índio é qualquer um que achar que é”. **Não é qualquer um; e não basta achar ou dizer; só é índio, como eu disse, quem se garante.** (Por outro lado, são sim parentes dos índios aqueles que os índios acharem que são seus parentes e ponto final, pois só os índios podem garantir isso) (VIVEIROS DE CASTRO *apud* Veja.com, 2010).

Como se pode verificar, os repórteres selecionaram trechos soltos do artigo, no sentido de fundamentar um argumento que, de acordo com uma leitura do texto completo, duvidosamente o antropólogo concordaria. O pesquisador responde à réplica no blog “A vida das coisas: antropologia no mundo material”. Ele confirma que se negou a atender aos repórteres dessa revista, assim como nega ter indicado esse artigo especificamente. Nas suas palavras:

Pela ordem. Em primeiro lugar, essa resposta da revista fez desaparecer, como num passe de mágica, a frase propriamente afirmativa de minha suposta declaração, a saber, a segunda (Só é índio quem nasce, cresce e vive em um ambiente cultural original”), visto que a primeira (Não basta dizer que é índio etc.) permanece uma mera obviedade, se não for completada por

um raciocínio substantivo. Ora, o raciocínio substantivo exposto em meu texto está nas antípodas daquele que Veja falsamente me atribui. A afirmação de Veja de que eu a autorizara a “usar” o texto da forma que ela “bem entendesse” parece assim significar, para os responsáveis (ou não) pela revista, que ela poderia fabricar declarações absurdas e depois dizer que “sintetizavam” o texto. Esse arrogantemente “da forma que bem entendesse” não pode incluir um fazer-se de desentendido da parte da Veja (VIVEIROS DE CASTRO, 2010b).

Independente de eu ter uma posição diante da questão (certamente a tenho), o que mais me chamou a atenção foi a reação dos leitores com relação à matéria. Um deles afirma na coluna de Reinaldo Azevedo, no *site* Veja.com, que:

Bem que no início da década de setenta saiu slogan[sic.] ou o Brasil acaba com a saúva ou a saúva acaba com o Brasil, não acreditaram e hoje a mais nociva das pragas de saúvas, vermelhas como ela estão a acabar com as lavouras produtivas e desnudando a pátria mãe com o apoio externo e com a anuência dos analfabetos de patriotismo que grassa no Brasil (Veja.com, 03/05/2010).

O vermelho aqui se apresenta de forma ambivalente. Pode estar relacionado ao “índio”, segundo uma imagem comum nos filmes vendidos no circuito comercial. Porém, comparando com outros depoimentos e a prática crescente na revista, de criticar o governo de Luís Inácio Lula da Silva (2003/2007/2010), pode se aproximar também de uma suposta “farra”, patrocinada pelo Partido dos Trabalhadores (PT) que tem a cor vermelha predominante na sua simbologia. Apesar de os depoimentos listados no geral apoiarem

O Índio, o “oportunista” e o estar no Brasil

a matéria, também foram publicados alguns fazendo críticas, como neste que se segue:

Essa matéria foi, no mínimo, produzida por gente desinformada! Só um exemplo disso é que a frase [sic] atribuída ao antropólogo Eduardo Viveiros de Castro é mentirosa. Ele mesmo já se pronunciou dizendo que jamais disse um absurdo desses. Portanto se mentiram a respeito disso, não dá pra confiar no resto da matéria (Veja.com, 03/05/2010).

Outro usa seu bom humor para comentar a polêmica:

Um segundo antes do bom canibal descer o tacape no Bispo Sardinha este brada aos céus: “Senhor convertei este canibal num cristão!” Aí veio um clarão do céu sobre o tupinambá. Este se detém um segundo e diz: “Senhor obrigado por mais essa refeição” (Veja.com, 03/05/2010).

Dentre aqueles que radicalizam sua posição no sentido de confirmar os argumentos dos articulistas da revista, temos este como exemplo: “Quero uma lei áurea para livrar os brancos da escravidão pelos indígenas e quilombolas. Pau nessa galera toda! Aço quente mesmo”. Alguns, mais saudosistas, relembram o período histórico do Brasil – os 21 anos, a partir de 1964 – em que os militares tomaram o poder justificando serem os salvadores patrióticos do país, implantando um sistema de censura aos meios de comunicação e controle rigoroso das manifestações culturais e políticas:

Cadê os Generais, coronéis e capitães e oficiais em geral, do Exército [sic.] Marinha e Aeronáutica. Cadê o juramento a Bandeira e a Pátria que vocês fizerão[sic], em honrá-la e defende-la[sic.]. Agora é hora de vocês

reagirem. Ninguém melhor do que vocês para se agruparem rapidamente, basta um só comando. Abra a cabeça do povo, e todo mundo ira apoiá-los (Veja.com, 02/05/2010).

O que mais me chamou a atenção nos depoimentos dos leitores foi o fato de entenderem o índio como o “outro” e diferente do “brasileiro”. Dois depoimentos, dentre outros que apareceram no mesmo sentido, me chamaram a atenção sobre isso. O primeiro, tentando pensar nas implicações sugeridas pelo título, que diz ser 90% do território brasileiro dominado pelos grupos indígenas e quilombolas. Um leitor argumenta:

Tomei conhecimento do post superficialmente, e apenas o tomo como ponto de partida para o comentário, o percentual restante de 10%. Gostei. Eu, como outras pessoas com os quais me relaciono, migrariam para os 10% de território que sobrasse. Bem, diante dessa possibilidade, penso que um dos meus sonhos poderia ser realizado mais facilmente, morar em um país desenvolvido sem sair daqui. Tal situação pode não ser uma má idéia, pois poderíamos[sic.] de fato fazer a reforma da constituição dos nossos sonhos, e permitir às pessoas escolherem onde viver, uma nação mais voltada para o desenvolvimento, para a educação, para a modernidade, para a civilização do conhecimento, para o trabalho, para a ética (Veja.com, 01/05/2010).

Um segundo depoimento, intitulado “Anticomunas RJ”, diz o seguinte:

Pela visão rasa destes pseudoantropólogos, ONGs, políticos pilantras de plantão, etc... devolveremos todas as terras aos índios e todos nós brasileiros(!?) voltaremos para

a nossa pátria mãe Portugal. Realmente. O Brasil é o país do atraso e dos atrasados (Veja.com, 01/05/2010).

Diante da ideia do que significa ser brasileiro, conforme definido neste depoimento, penso que vale a pena retomar questões pertinentes à construção da identidade, seja ela étnica ou nacional, tendo como referencial teórico, dentre outros, o próprio texto de Viveiros de Castro citado pela reportagem da Veja. Não por achar que a maioria do povo brasileiro pensa da forma como os argumentos foram postos na matéria, mas por considerar que, apesar de não se saber se é um pensamento da maior parte da população do Brasil, não podemos deixar de considerar que essa tendência na identificação do que é ser brasileiro existe. É a partir dessa forma de definição sugerida no último depoimento que quero articular minha reflexão, pensando a construção da identidade étnica, principalmente a do indígena, sem deixar de mencionar a condição de quilombola.

Entre o ser e o estar: ambivalências entre o midiático, o político e o jurídico

Discutir sobre identidade não é novidade no campo da Antropologia. Vários livros, artigos, núcleos de pesquisa, seminários, congressos, dentre outros instrumentos que fazem a mediação entre a reflexão e a formação de opiniões sobre a questão, foram produzidos e tentam delimitar o conceito de diferentes formas. É um conceito central nas políticas de preservação do patrimônio histórico e reconhecimento étnico. Porém, nunca me esqueci de um comentário ouvido nos corredores do curso de graduação onde me formei segundo o qual “identidade é aquele documento que temos a obrigação de andar com ele

para que todos saibam quem nós somos”. O que parece brincadeira, na verdade, é uma forma de manifestar uma dificuldade de delimitação precisa de um conteúdo que seja suficiente para responder quem é quem. Dificuldade que até então não me parece ter sido solucionada. Viveiros de Castro (2006), no artigo já citado, chama atenção para o delírio de quem tenta misturar uma definição ontológica de identidade com o ordenamento jurídico de seu controle em processos e rotinas do poder público. Este último visa discriminar e identificar as pessoas como cidadãos.

O Estado, em suas diversas instâncias, necessita ter uma informação precisa da identidade para melhor administrar ou controlar o cidadão, pois seu aparato jurídico-legal requer classificações substanciais e fixas para organizar as categorias criadas que servem como marcadores rígidos de identificação (gênero, estado civil, nome de família, profissão etc.), melhor distribuindo a concessão de direitos. Esse processo é credenciado por “profissionais competentes” (técnicos), recebendo selo de qualidade através de carimbos e assinaturas, como afirma Viveiros de Castro. Acrescento que o reconhecimento jurídico é transformado em número, que ratifica a condição legal de se ser alguém, através de um artifício matemático exato e abstrato, impresso em papel, com a denominação de RG ou Carteira de Identidade. Sem ela não somos reconhecidos como cidadãos, independente da definição que se possa dar a esse último conceito.

Viveiros de Castro chama atenção para o seguinte: perguntar quem é índio não é uma questão antropológica, mas sim jurídica ou do campo político. Como dizer que alguém é índio no Brasil? Este, talvez, seja o grande desafio posto ao se tentar definir o que é índio, segundo o autor: como analisar um feixe de relações (agências e agentes interagindo em redes bastante amplas) que não tem substância?

Na década de 1970, Barbu (1978) chama atenção para uma tese levantada por Lévi-Strauss, inserindo o conceito de identidade no contexto contemporâneo onde a mídia passa a ser influente no processo de formação da pessoa. Segundo Barbu, para o antropólogo francês, esse conceito é resultante de um processo dominante na nossa sociedade: a superabundância de comunicação. Esse “supermovimento” produz uma reação que conduz ao oposto de uma caracterização substantiva que se refere à necessidade de definição de limites e de diferenciações entre identificações construídas. Isso leva à definição de conteúdos classificados por ele como “espúrios” e de significados “hiperbólicos”; portanto, conclui, “anti-científicos”. Para ele, o conceito de identidade é fértil para se pensar de forma etnocêntrica, tanto no sentido do racismo, como no sentido de classe-etnocentrismo ou do estado-centrismo.

A matéria publicada na *Veja* e, particularmente as reações de apoio aos argumentos dos jornalistas, por parte dos leitores, expressas na revista, mostram bem as implicações da dificuldade em tentar definir o que é índio que, curiosamente, surge em oposição ao ser brasileiro, no comentário de alguns deles. Acontecimentos históricos, ou pelo menos algumas versões e seleções desses acontecimentos, são usadas na matéria e nas reações dos leitores como forma de mostrar o quão absurdo esse movimento em que o “brasileiro” é prejudicado por algumas formas irresponsáveis de reconhecimento de povos indígenas. A suposta origem portuguesa do Brasil acaba ganhando um peso maior na identificação do ser brasileiro, em alguns depoimentos de leitores; assim como as relações com a modernidade e o desenvolvimento passam a ser valores, opostos aos valores que são associados ao índio. O patriotismo também surge como valor, já que o “brasileiro” está sendo “ameaçado” de

perder “quase a totalidade do território”, em benefício do “índio inventado” por antropólogos e ONGs. Os militares são convocados ao cumprimento de seu “dever cívico” de implantar a ordem no país, para que isso não aconteça.

Esse discurso faz pensar que o mito da mistura das três raças (índio, branco e negro), tão usado nos livros didáticos dos diversos níveis de ensino de história, parece não ter um peso significativo nesse conflito entre “brasileiros” (que têm como pátria mãe Portugal) e “índios”. E ao “índio” esse mito, reforçado de diferentes formas pelos intelectuais brasileiros em diferentes tempos, tão reconstruído e desconstruído de diferentes formas, aparece enriquecido com outros conceitos na matéria e nos comentários dos leitores. Porém, também de forma confusa e imprecisa, pois a identidade substantiva do ser índio parece não estar adequada à imagem produzida pela mistura das raças, que caracteriza o brasileiro.

Parece haver uma inversão da ordem nas relações e tensões postas pela hierarquia social entre grupos segmentares, pensados e inventados para afirmar a miscigenação. A história conhecida é que os “brancos”, sempre definidos de forma imprecisa, “descobriram” o Brasil. Há versões que relativizam a ideia de “descobrimento”, dizendo que são “invasores”. Mas, de fato, todos reconhecem, independente da posição ideológica sobre a questão, que existia índios aqui e que houve uma tentativa de discipliná-los e “civilizá-los”. Isso mostra que, na verdade, os índios passaram por transformações culturais, sociais e comportamentais que modificaram sua “suposta” condição cultural, segundo uma visão romântica do índio “natural” ou “original”. Seria um movimento, muitas vezes reproduzido em nosso senso comum, que aponta para a ideia de que os índios estão perdendo sua “pureza”, como se uma cultura só passasse por modificações se

outra mais poderosa viesse a destruí-la.

É comum as pessoas pensarem a cultura indígena como atrasada, justificando que “parou no tempo”, por não haver contato com o “branco”. Afirmar essa que não tem fundamento quando começamos a perceber que a oralidade ainda é um importante componente no processo de formação cultural entre as diferentes culturas indígenas. Com todas as suas características criativas, a oralidade logicamente não permite pensar essas sociedades sem transformações internas na formação de seus membros, principalmente quando se pensa no investimento na consolidação de um sentimento de pertença. As histórias, as músicas, os rituais que organizam narrativas sobre a origem, a história coletiva, a mitologia, importantes componente para composição de uma identificação coletiva, devem ser compreendidos sob uma ótica mais cotidiana na sua construção que nos faz lembrar que nunca contamos a mesma história de forma igual, assim como, ao contarmos, aquele que repassa a modifica.

Outra visão corrente é a de que essas culturas foram vítimas do sistema colonial implantado no Brasil. Mesmo pensando no processo de colonização por parte de outras culturas, não podemos pensar que os diferentes grupos indígenas existentes no Brasil, principalmente no período colonial, eram passivos às influências, principalmente a que foi exercida pelos portugueses. Oliveira (2010) lembra que alguns documentos do período colonial mostram que seria inviável o sucesso do projeto colonial no Brasil sem a colaboração do índio. Ele aponta a necessidade exposta em suas fontes de se estabelecer um *modus vivendi* entre colono, seja ele português ou oriundo de outros países europeus, e o nativo. Nessa perspectiva, o índio assume papel de protagonista do processo de colonização, em alianças forjadas com portugueses, holandeses ou franceses que se aventuravam pelo

Brasil no século XVI. Os mapas dos portugueses da época reconheciam o controle territorial exercido por “nações indígenas”, desconstruindo a ideia de que eram nômades. Isso foi se perdendo com o tempo, as culturas foram se modificando, algumas mais, outras menos, assim como os interesses em jogo sobre o tipo de sociedade que se construiu no Brasil foi se modificando, tornando as relações entre as culturas diferentes um pouco mais complexa do que a lógica corrente da subjuração cultural.

Os leitores que se manifestam indignados com a “tomada” do território nacional por índios e negros que não se apresentam como o mito do “selvagem” e “involuído”, — dois mitos correntes na reflexão sobre o índio —, esquecem ou não conhecem essa história de protagonismo do indígena na formação do Brasil, muito menos a colaboração do negro na composição cultural do país. Somente o europeu parece ser capaz dessa empreitada. Alimentados pela esperança de mudanças, os leitores usufruem das mesmas técnicas adotadas pelos índios atualmente para reverter suas perdas históricas e jogam com o discurso segundo o qual a sociedade atual é pautada por desordem e desrespeito às diferenças (leia-se identidade, já que falam da unidade cultural em contraposição a outras unidades). Para os índios, principalmente aqueles mais engajados em entidades e instituições direcionadas politicamente para a defesa da condição indígena, o “branco” foi o invasor e desordenou sua realidade. Portanto, devem ser compensados pelas perdas no passado. Por outro lado — e a matéria é expressão desse contraponto —, os leitores que mandam suas mensagens, assim como os repórteres, tentam sensibilizar a todos que é imperativo superar uma situação na qual se sentem oprimidos pela corrupção. Tentam passar a ideia de serem eles os “dominados”, já que

correm o risco de ocupar somente 10% do território nacional. Para isso, usam da competência técnica na transmissão de imagens e textos através da revista *Veja* no sentido de fundamentar seus argumentos. As imagens e textos transmitidos dissimulam uma falta de consciência dos integrantes dos movimentos contrários ou críticos às demandas que publicam na revista, tentando assombrar os grupos de sensibilização através da organização de legendas ou frases de efeito, fabricando os “bons” e os “maus”, os “ídolos” e os grupos nocivos, com vocabulários fáceis de serem entendidos pelo “homem comum”.

A reportagem e a reação de apoio dos leitores remetem a um discurso que tenta mostrar um suposto momento de crise vivido pelo Brasil, semeando descrédito em relação àqueles que estão no poder público no plano nacional. A impressão passada na matéria é de que os que fazem o governo estão associados a antropólogos e ONG's em uma espécie de quadrilha de corruptos que planeja estratégias contra os “brasileiros”. O discurso produzido na revista sustenta-se em um processo que objetiva a construção de uma autoconsciência coletiva, consubstanciada em uma ideia ufanista, relacionando uma memória selecionada cuidadosamente e, a partir dela, denuncia uma mobilização contra aqueles que desejam um futuro promissor, harmonioso e fraterno, ancorado na produção de riquezas. Isso fundamentado na ideia de desenvolvimento e civilidade, jogada no discurso de forma imprecisa. É uma construção discursiva que tenta projetar uma unidade ou constância no tempo vivido no presente, dos indivíduos envolvidos em uma versão do “ser brasileiro”. A identidade do país deve ser “purificada” e “limpa” da “vermelhidão”, seja ela relacionada ao falso índio ou ao partido político do governo, projetando esta unidade nacional higienizada, sustentada pela necessidade de difusão para gerações

futuras. Pretende-se sustentar o reconhecimento desta unidade com base na ideia de segurança desejada por “todos os brasileiros”. A “insegurança” no discurso produzido é prerrogativa daqueles que contestam a versão da “segurança”, que são corruptos e subversivos da harmonia, querendo mais do que lhes é devido.

A pretensão da construção dessa versão do mito do brasileiro é satisfazer as pessoas pelo que ele representa em si mesmo, tornando-se autônomo e independente. Apesar disso, a identificação do “ser brasileiro” não é totalmente abstrata, pois está carregada de uma situação, tornando-se móbil e funcional através de exemplos do que não deve ser feito e que merece ser denunciado como absurdo. A concepção da situação do índio, portanto, apresenta-se como uma condensação não muito estável, cuja coerência é elaborada pautando-se em uma caracterização quase folclórica. O índio é apresentado como uma nebulosa condensação mais ou menos fluida de saberes “tradicionalistas” sem precisão conceitual (o que não é possível criar), que supostamente, segundo os jornalistas, são apropriados por inescrupulosos grupos e usados para objetivos espúrios. Esse discurso sobre o uso da identidade indígena apresenta-se sempre como um imperativo dirigido ao indivíduo que é obrigado a suportar sua ambiguidade. É uma fala que pretende atingir a subjetividade, sublimando-se em sua generalidade, construindo uma honestidade de si mesma. Pretende sempre estar além das diferenças sociais, apesar de explicitamente apontá-las ou denunciá-las, posicionando-se diante delas.

A imprecisão na definição do ser índio e a história das relações entre os três componentes do mito do ser brasileiro diluem-se em uma ideia de organização racional da sociedade, pautada em um saber que oculta a disputa por posições de prestígio e poder. Até mais do que isso. Inverte sua lógica, colocando

o elemento “brasileiro” (seja lá o que isso signifique) como dominado, ou em posição inferior. Elabora uma imagem de que os articulistas e leitores são detentores do saber prudente e honesto, que aparece perdido no meio da “sujeira” patrocinada pelo governo, por pseudoantropólogos e ONG’s. Dessa forma, não se explicitam preconceitos e implicações da invenção das diferenças perante um “outro” substantivo criado, tanto do ponto de vista físico quanto simbólico. Muito pelo contrário, as hierarquias e classificações sociais são naturalizadas, tendo em vista administrar com maior eficiência a convivência entre os diversos grupos sociais, pautados em um saber racional e imperativo, pretensamente autônomo em relação à vontade de qualquer ser humano. A imprensa usa desse artifício, articulado a ideia de que é neutra, imparcial e corajosa ao denunciar essa situação “descabida”, na qual os índios e os quilombolas tomam conta de “quase todo o território nacional”.

Os construtores de tal discurso não querem apresentar a ideia como “racista”, já que mostram que não são contra os índios, mas sim a favor de uma racionalização do processo de demarcação de terras que está acontecendo, segundo eles, em detrimento da produção de riquezas. Na verdade, são contra os “falsos índios”. Acontece que o problema da imprecisão na definição do ser índio, afeta também a definição de quem não o é.

A visão do racismo no Brasil, no caso da mídia, quando aparece nos noticiários, em geral é associada a casos bastante radicais e vistos como anacrônicos. A não ser os intelectuais que trabalham sobre o assunto e alguns curiosos, poucos se interessam por conhecer a história do negro e do índio de uma forma mais sistemática. Quando os *media* se interessam por projetar imagens desses grupos étnicos, o fazem de forma superficial. As culturas negras e indígenas (se é que

existem de forma unificada) são identidades virtuais, nascem do estereótipo e são “folclorizadas” pela imagem projetada. A imagem do diferente, do exótico, do “outro”, estigmatizada e transformada em “folclore”, alimenta os índices de audiência e, conseqüentemente, o lucro, assim como o poder de influenciar na produção da mentalidade do público.

Apesar da “denúncia” sobre a impressão da falsa identidade, os leitores não são totalmente passivos. Alguns leitores, como já visto, chegam a criticar a postura da revista, apesar de não serem a maioria. O que não quer dizer também muita coisa, pois a comissão editorial da revista pode ter filtrado alguns e descartado outros. É até importante mostrar controvérsias, pois a democratização do acesso ao saber ainda é um valor importante e pregado pela própria revista em outros momentos e por isso não deixa de mostrar as críticas. Porém, estas se perdem diante da maioria de leitores que manifestam apoio. Em outros sítios da *Internet*, outros leitores se revoltam. A Associação Brasileira de Antropologia publica em seu *site* nota de repúdio à matéria¹.

O grande problema que se coloca é que, essa classificação de “falso índio” não consegue controlar o seu referente. O fenômeno que é qualificado como ilegítimo dissemina-se em formas sutis, segundo a versão da revista. Assim, o discurso tenta fundamentar uma ideia de que se aceita o “outro”, mas não se permite uma aproximação do outro às marcas “peculiares” do “civilizado”, já que ele (o outro), por natureza, não o seria, segundo a versão folclorizada. A revolta exacerbava-se com a suposta falsidade deles, em dissimular a distância do ser “naturalmente” índio. É comum ver manifestações de não especialistas, que mostram que o “índio natural” não pode sair de sua “reserva” territorial. O termo “reserva” é sintomático do que se fala. Apesar do discurso do aceite da miscigenação, ao

Índio é destinado um espaço territorial próprio, o qual faz fronteira com o espaço dos “brancos”. Quando este “ser exótico”, quase associado a um ser natural (animal), como ele geralmente é tratado pelos *media*, adentra o espaço do homem “civilizado”, ocidental e eurocêntrico, o “dono” do território “invadido” não sabe o que fazer com ele. Enxotar o índio, não pode fazer, pois tal atitude pode ser antipatizada pela “opinião pública”. Aqui, tanto se destaca o poder potencial do público-alvo da estampa “midiática” projetada, como o do índio como ser “exótico”, em controlar supostos comentários que podem ser entendidos como “politicamente incorretos”.

Acabo aprendendo com esse artigo que o conceito de identidade brasileira só pode ser compreendido como uma imagem associada a uma posição, no e sobre o mundo (social, temporal, espacial e mental). Por sua vez, a produção dessa imagem tem relação com a inserção em agrupamentos sociais específicos, que elaboram um discurso pautado na imagem de um outro que lhes serve como parâmetro de oposição. Associado a isso, um lugar ou sentimento de pertença é fundamental. O “ser” é ao mesmo tempo um estar e um não-ser, pois, por mais que pareça contraditório, é um movimento situacional, efêmero e mutante que se desterritorializa e se territorializa todo tempo, como diria Viveiros de Castro (2006).

O “ser” é um deixar de ser constante. Portanto, ele não existe como exterior às manifestações individuais ou coletivas. É muito mais um devir, como diria Deleuze (1997), conceito esse que não faz sentido no registro do “ser” substantivo. É um bloco de coexistência múltipla de afecções que não produzem a semelhança nem a afinidade com algo rígido que o identifica. Não é uma soma de “partes” de experiência social ou cultural. É o “entre”, um bloco de movimento que se espalha de tal forma que é impossível definir

precisamente fronteiras fixas. São encontros onde diferentes valores e práticas são constituídas em resposta a situações contextuais de sociabilidade. O mito, a imaginação e a transgressão, apesar de serem alvos constantes de combate, por parte da racionalidade, entendida como valor importante na contemporaneidade, não são deixados de lado pelos sujeitos sociais no cotidiano. As relações de poder ou de interesses são negociadas dia-a-dia, formam o conteúdo e tornam-se propriedade de uma identidade inventada. A tradição, um desses conteúdos, está no mesmo registro da invenção. Para Herzfeld (1991), não faz sentido falarmos de tradição inventada como uma concepção que denuncia um movimento contemporâneo de tornar a cultura um espetáculo a ser vendido ou comprado, pois, definido desta forma, esse conceito pode fazer o leitor entender que existem algumas que são mais originais, portanto, menos inventadas do que outras. Toda tradição é uma construção social, portanto, uma invenção. Como a construção da tradição é um componente importante da identidade, faz com que a imprecisão na definição de seus limites seja fluida e flexível.

É comum intelectuais falarem sobre a identidade, como já dito. Porém, o difícil não é falar sobre ela, mas sim, mostrar os encontros, desencontros, as afecções e disputas de interesses, já que não consolidam fixos identitários, mas fluxos, fluidez e movimentos. A identidade, portanto, seria um jogo composto por diferentes conteúdos de sociabilidade que, ao se encontrarem, não definem claramente fronteiras. Aponta para o inacabado da existência, sempre sedenta de novas afecções.

Deleuze (1997) entende o conceito de desejo como agenciamento de um conjunto de elementos que constituem o contexto do objeto supostamente referente. Não se deseja uma identidade, mas uma série de elementos que formam um conjunto relativo

ao lugar, à posição, ao interesse e à imagem que estão “ao redor” do “ser” desejado e o reforçam. Não se almeja ser “índio”, “quilombola” ou “brasileiro”. Mas sim, um lugar que o “ser” imaginado viria a ocupar no conjunto da sociedade mais ampla, a sua posição diante dos “outros” e a imagem que esse pode projetar para “todos” aqueles que o veem. O que complica mais essa construção é o fato de os elementos que estão “ao redor” serem também componentes de outros conjuntos maiores desejados. Isso cria uma confusão aos olhos daqueles que pretendem entender a invenção da identidade, pois esperam dela algo mais sólido, com fronteiras precisas.

Simmel (2006) nos ajuda a compreender esse processo, lembrando que ao se encontrarem em reunião, as pessoas são orientadas por conteúdos produzidos por interesses e necessidades específicas. Esses conteúdos são a matéria-prima da sociação, definida como forma de estar com o outro e, conseqüentemente “ser” para o outro no momento da interação. Portanto, os conteúdos a serem considerados na análise, na verdade, não são as tradições e costumes usuais, são os interesses, finalidades, tendências, condicionamentos psíquicos e movimentos, mediadores de relações, acompanhados pelo sentimento mútuo entre sujeitos sociais de estarem socializando-se. É nesse movimento que as pessoas retiram valores das formas da vida social e os configuram em uma interação específica. Esse movimento parece desagregador e contraditório, porém é criativo. É um processo de ebulição que tem uma autonomia relativa, pois prescinde do conteúdo da sociação, o que remete ao que o autor chama de sociedade (convivência sociável), incluindo e misturando ordem e desordem. A sociedade, portanto, é definida no contexto do encontro entre pessoas e grupos, assim como valores e práticas múltiplas constituindo uma sinergia. Não é uma estrutura estável e

discernível. Nem possui fronteiras fixas. Por isso dizer que existe uma “sociedade indígena”, quilombola ou “sociedade brasileira”, seria desconsiderar todo esse movimento tenso e criativo que vai além daqueles que se encontram no grupo classificado e diferenciado e os afetam de alguma forma.

Ao antropólogo, responsável pelo relatório técnico que sustenta uma demanda de identificação como “índio”, cria-se um grande problema. Ele tem que entrar em um jogo em que, ao mesmo tempo, ele é juiz sem julgar, pois tem que dar somente um parecer sobre a construção da identificação, assim como também é jogador, pois é impossível dar um parecer sem uma posição política sobre a questão. Utilizando a afirmação de Viveiros de Castro (2006), o antropólogo vai dar o parecer no sentido de dizer se aquele grupo “se garante” no agenciamento de elementos empíricos e históricos que provem suas “tradições” e que sustentem a construção da “diferença” entre “nós” e os “outros”. Vale a pena pensar melhor a posição ambígua do antropólogo nesse jogo.

O antropólogo na produção de “fatos”: em qual verdade devemos acreditar?

No Simpósio sobre Fricção Interétnica na América do Sul — realizado no ano de 1971, em Barbados no Caribe, reunindo os vários segmentos sociais envolvidos com as políticas indigenistas —, foi produzido um documento conhecido como Declaração de Barbados. Tal documento chamou a atenção para a necessidade de envolvimento político daqueles diretamente relacionados com a questão indígena, sejam eles antropólogos, ONG’s, índios ou grupos religiosos, com suas pastorais. O documento denuncia a continuidade de uma relação na qual os indígenas da América Latina continuam sujeitos ao

domínio colonial equivalente ao “tempo da conquista”, quando ainda se formavam os estados nacionais sul-americanos. Essa dominação, segundo a declaração, é parte de uma situação de dependência externa desses países frente às grandes metrópoles “imperialistas”. Por serem dependentes, acabam criando uma atuação de colonização perante as sociedades indígenas, e uma autoconsciência deformada da sociedade nacional, agredindo algumas manifestações culturais através de intervenções supostamente protetoras.

A Declaração foi repercussão de um movimento intelectual que teve como um dos seus expoentes o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira que, em 1964, em uma de suas publicações, cunhou o conceito de “fricção interétnica” e que foi usado para batizar o evento. Em entrevista concedida a Carlos Fausto, Yonne Leite, Carmen Weingrill e Vera Rita da Costa, em 1993, o autor explica que esse conceito surge como uma crítica à ideia de aculturação, que vinha sendo usada nas obras de referência da antropologia nacional, ao mesmo tempo em que se mesclava a um “sociologismo” que dizia existir, na época de sua formação em São Paulo na USP. A proposta foi desenvolver um modelo de investigação que privilegiasse o conflito e não o consenso peculiar à antropologia social inglesa, que pensa as relações a partir de um sistema em equilíbrio. Ao contrário, o desequilíbrio e o antagonismo entre o índio e o branco são uma constante no sistema, criando-o e dando mobilidade às relações sociais e marcando tensões. Para o autor, a etnia constitui-se um elemento significativo da disputa interétnica. Já a classe social seria componente de um outro sistema, especificamente econômico, o que não significa que a classe social e a etnia sejam conceitos exclusivos e excludentes um do outro.

A Declaração de Barbados, nas suas três versões, tenta refletir sobre os dois sistemas, o econômico e o

interétnico, para manifestar seus argumentos. A segunda versão, de 1977, retoma as mesmas ideias da primeira versão, ressaltando a dominação física, que, segundo o documento, seria eminentemente econômica e contra os indígenas, exercida não só pelos estados nacionais. A dominação física deve ser entendida como um movimento internacional de exploração e de dominação econômica e cultural, que determina uma hierarquia em que o modelo ocidental seria proeminente e imposto aos demais modelos. A própria política indigenista dos estados nacionais e missões religiosas, estaria inserida nessa lógica que a segunda Declaração batiza de aculturação.

A terceira Declaração do chamado Grupo de Barbados, produzida no Rio de Janeiro em 1993, assinada por integrantes de movimentos indigenistas e antropólogos como Darcy Ribeiro e João Pacheco de Oliveira, dentre outros, mostra um momento no qual os grupos indígenas organizados já começam a incomodar o chamado por eles “projeto contemporâneo de globalização”. Este “projeto”, que pretende ser hegemônico e produzir uma ilusória igualdade, na verdade, só produz uma profunda desigualdade sociocultural. A crítica ao sistema de relações “dominantes” na terceira Declaração parece acrescentar outros elementos em comparação às outras duas versões. É mais direcionada no sentido de mostrar que os diferentes saberes, ao contrário de serem “problemáticos”, são benéficos à preservação da biodiversidade ecológica. A biodiversidade ecológica é acrescentada como ponto de pauta importante nas discussões sobre a economia e a política interna dos países, e das relações internacionais. Segundo o que diz a terceira Declaração, a ganância promovida pela suposta necessidade de crescimento econômico ilimitado ainda está favorecendo a invasão de terras indígenas, dando

continuidade a uma expansão colonizadora. A diferença é que agora os índios estão respondendo, inclusive com críticas ao modelo devastador da globalização econômica. O documento finaliza suas observações solicitando aos Estados Nacionais o cumprimento de promessas consubstanciadas em Declarações, como a de Guadalajara, em 1991, na qual se coloca a necessidade de respeito à identidade cultural. Solicita também a aprovação da Carta dos Direitos dos Povos Indígenas pela Organização das Nações Unidas. Esse documento só foi aprovado em 2007³.

Arantes (1992), em artigo de livro que organiza juntamente com outros antropólogos, sintetizando o seminário promovido pela Associação Brasileira de Antropologia no início da década de 1990, intitulado “Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo”, levanta argumentos visando sintetizar as discussões ocorridas. São argumentos que parecem seguir a linha da antropologia aplicada e comprometida com as populações que pesquisa. Denuncia crimes contra os direitos humanos de grupos étnicos e minorias e propõe uma postura crítica diante da ideia de desenvolvimento e progresso. Informa um momento de transição pelo qual a antropologia está passando, justamente por ter uma história de práticas de relativização cultural que podem levar a uma postura humanista. Contemporaneamente, o “outro” parece ser reconhecido, muito mais como parceiro e interlocutor do que objeto de pesquisa somente. A exploração irracional dos recursos em detrimento dos que não acompanham essa mesma lógica, não é novidade na história das relações entre as etnias que convivem em um mesmo território. Segundo o autor, o que é novidade é a constituição de novas e variadas formas de resistência dos grupos diretamente afetados, como é o caso dos indígenas. Isso não tem implicações somente práticas na profissão do

antropólogo, mas também teóricas, pois conceitos unitários como “nação” passam a ser revistos, favorecendo um reconhecimento de sociedades pluriétnicas. Os próprios nativos passam a produzir trabalhos antropológicos, estudando aspectos de sua história. Isso tudo, segundo Arantes (1992), gera a necessidade de autocrítica da antropologia sobre seu trabalho e revisão do papel do profissional como ator nesse jogo de forças políticas, reconhecendo a não dissociação entre os aspectos técnicos e políticos no seu trabalho de pesquisador.

Este breve resumo das mudanças de concepção e de postura sobre a questão indígena e das minorias, por parte dos profissionais, conta também um pouco sobre a forma como antropólogos proeminentes no contexto dos debates foram se posicionando. Fala da história de uma antropologia comprometida, que articula a tarefa de ser tradutora da cultura do outro e, ao mesmo tempo, mediadora da “causa indígena” ou das “minorias”, no plano prático, quando a ética e o compromisso passam a ser componentes da discussão sobre o ofício, desde a década de 1970. Nesse caso, há uma forte relação entre a prática acadêmica e a prática política, exatamente na contramão e em conflito com a perspectiva desenvolvimentista adotada pela matéria da revista *Veja*, em questão neste artigo.

Logicamente essa tendência da antropologia comprometida e engajada entrou em tensão no campo acadêmico, com aqueles que defendem a ciência pura ou básica. Debert (1992), no mesmo livro resultante do seminário resumido por Arantes (1992), chama atenção para o fato de as diferenças ocorridas entre as duas modalidades de antropologia terem implicações na própria regulamentação da profissão. Alguns consideram que o reconhecimento jurídico engessaria a antropologia na formalização burocrática, descaracterizando-a como campo de estudo que

nunca aceitou fronteiras. Outros já defendem essa regulamentação, entendendo a ABA como uma espécie de conselho profissional. Mas há aqueles também que vêem a questão sob uma perspectiva mais ampla, segundo a qual o conhecimento em geral, e não somente a antropologia, deve ser discutido do ponto de vista ético, desde sua contribuição até a sua instrumentalização, para se tomar uma decisão sobre o reconhecimento profissional.

Entendo que para se compreender esse processo tenso e cheio de conflitos no âmbito da definição da profissão do antropólogo é preciso analisar a ciência como elemento estruturado pela sociedade e construído em constante interação com suas tramas, tensões, movimentos e ambiguidades. A ciência é socialmente construída. Desta forma, um de seus produtos, o “fato”, não pode ser entendido fora do contexto das relações sociais. A Antropologia não foge a essa regra. Veyne (1998) entende a definição de “fato” como algo que pretende ter organização natural, bem estruturado, que esteja pronto e que seja inalterável. A exigência que se faz ao cientista em geral, e ao antropólogo em particular, portanto, parece ser a de tentar reencontrar esta organização.

Para Veyne (1998), o fato é algo mais complexo: não tem organização natural, portanto, não é também um reencontro de sua organização. No caso das ciências da sociedade, os “fatos” não podem ser isolados das tramas sociais; tanto no que se refere àquelas inerentes ao objeto de investigação, quanto às construídas na ciência em ação, na relação entre o pesquisador e o pesquisado, em um contexto social mais amplo de sociação, envolvendo a academia, os instrumentos teóricos e materiais, as instituições representativas da profissão, dentre outros, e aqueles instrumentos, instituições e discursos agenciados pelos grupos indígenas e quilombolas, “objetos” de análise deste

artigo. Com relação ao parecer sobre o objeto de estudo, essas tramas entre os elementos listados, nas ciências humanas, para Veyne (1998) são misturas “pouco científicas”, no sentido rígido desta palavra, e muito humanas, de relações materiais e simbólicas, orientadas por finalidades e acasos. O cientista isola uma fatia da vida social segundo seus interesses e os “fatos” aparecem com laços objetivos e importância relacional. A trama composta na narrativa do cientista é organizada em planos diferentes, de acordo com cortes transversais e ritmos temporais distintos, como uma análise espectral, pautada em um ponto de vista ou perspectiva. Desta forma, como lembra Veyne, o “fato” nada é sem sua trama. Ele não é um ser, mas um cruzamento de possibilidades, de opções metodológicas do observador, assim como acontece em qualquer outro tipo de saber, inerente às relações sociais. Nesse movimento, muita coisa falta e pouca coisa se inclui e se mostra.

Latour (2000) também ensina que o analista não pode ser visto como isolado de um contexto social de relações. Não é um solitário a refletir sobre o mundo, mas também um agenciador de redes construídas no cotidiano. O saber produzido nesse processo é contingente e relativo a um tempo histórico, com base em oportunidades heurísticas, postas dentre as possibilidades existentes e práticas eficazes no agenciamento de redes de produção, sustentação e difusão. A ciência, desta forma, passa a ser vista como atividade humana, produzida por pessoas que vivem um modelo de sociabilidade instável e mutante.

A ciência em ação não é ensinada em manuais. Não existem caminhos melhores, normais e seguros. O processo de construção do saber científico não é muito didático, justamente porque o contexto das relações e redes construídas acabam não se apresentando a partir de rotinas, modelos fixos e definitivos.

Assim, como ensina Veyne (1998), o mérito do cientista não é ser profundo nem descobrir a essência das coisas, mas saber julgar bem o “mediocre”, lidando com os inúmeros sentidos relativos ao tempo e ao espaço concedidos a esse termo.

Aquele que é cientista talvez tenha uma responsabilidade maior do que meramente passar um conhecimento acondicionado em caixas-pretas⁴. Mais do que supor que sabe, talvez ele tenha que mostrar que tudo o que aprendeu teve uma forte carga de experiência prática. Ele teve que lidar com os condicionantes sociais envolvidos no processo da ciência em ação, assim como produzir no campo científico, respeitando os encontros de sociabilidade de seu campo de atuação, como acontece com qualquer pessoa ao lidar com instituições e saberes, componentes das redes sociais mais amplas. A obra científica produzida pelo antropólogo tem relação com o campo de formação e atuação, a linguagem e os sentidos produzidos em cada campo e a comunicação na construção de redes entre os pares, instituições, valores e grupos pesquisados. Portanto, o conteúdo da formação da obra está muito mais nos interesses e disputas por posição do que na verdade dos “fatos”. Por isso mesmo que o pesquisador não produz do jeito que quer. Tem a mediação de toda uma rede de relação entre pessoas, normas e instituições.

O registro de “fatos” verdadeiros é acionado de acordo com os interesses e formas de relações estabelecidas pelos agentes envolvidos. O que se observa, portanto, é uma trama e não uma estrutura relacional fixa, nas análises e escrita dos profissionais que refletem sobre sociedade e cultura. Os agentes tecem percursos, sejam eles ações ou discursos, que se cruzam em vários sentidos, elaborados pelas suas urdiduras, pautadas em uma “arte de fazer” (CERTEAU, 1994). A trama, portanto, é pautada em um artil e enredos

elaborados para o contexto, não no sentido pejorativo destes termos, mas no registro da “arte”. Na arte, tanto há prescrições ou regras, quanto habilidades, gêneros e padrões de beleza distintos. As reflexões nessa área, portanto, são constituídas na tensão entre a “conveniência” e a astúcia. Os conceitos rígidos, portanto, são relativizados e convertidos a uma flexibilidade pragmática e contextual, adaptados a disputas por posição de prestígio, seja dentre os pares, seja dentre interlocutores da pesquisa, e mediados por interesses.

Talvez o leitor desavisado possa encarar essa reflexão como pejorativa, ao qualificar a prática profissional do cientista como mediada por interesses em detrimento do rigor “factual” do que registra e relata, ou seja, regulado pelas relações também políticas de disputa por posições. Muito pelo contrário. O antropólogo é rigidamente orientado para pensar algumas questões norteadoras. Existem regras formais a serem seguidas. No caso dos laudos técnicos que servirão como base para as decisões sobre o reconhecimento de terras indígenas ou quilombolas, temos as seguintes questões que devem ser detalhadamente respondidas:

A terra em questão é tradicionalmente ocupada por índios? Qual a terra ocupada por este grupo indígena? De que forma se dá esta ocupação? Qual a importância das terras para este grupo e sua manutenção? Quais as terras habitadas em caráter permanente? Quais as terras utilizadas para suas atividades produtivas? Quais as terras imprescindíveis à preservação dos recursos naturais necessários ao bem-estar do grupo indígena? Quais as terras necessárias à reprodução física e cultural do grupo indígena? (FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, 2010)

Estas questões são desmembradas em outras que ampliam a percepção do pesquisador de tal forma que fica difícil dizer que os critérios são frouxos, como sugere o artigo da revista. Penso que o problema está em outro lugar: na construção de uma negatividade do campo e da prática política, na definição jurídica de um grupo indígena. Há uma tendência a pensar a prática profissional do cientista, particularmente do antropólogo, como isenta de julgamentos, a partir de uma posição definida no espectro das opiniões vigentes em tensão, o que remete a disputas políticas. Volto a dizer de uma forma mais enfática: não existe neutralidade ao lidar com a sociedade e a cultura em nenhum campo profissional, nem mesmo no sistema judiciário. A política é intrínseca à produção de opinião, seja ela com os rigores necessários do campo acadêmico, seja ela sustentada pela informação jornalística ou ainda na interpretação da Lei. Eu, como pesquisador, não estou fora disso.

Considerações finais: retomando argumentos

Toda esta reflexão sobre identidade e prática do antropólogo me fez lembrar das questões que Goldman (2008) faz em outro campo de pesquisa. Quando li a matéria, lembrei desse autor e adaptei as suas questões aos meus interesses, pensando comigo: será que vou poder levar a sério o que eles dizem sobre o índio e a minha profissão? Seria mais fácil afirmar o absurdo do que dizem e julgá-los como inescrupulosos e oportunistas, invertendo acusações levantadas por eles ao falar de alguns índios, ONG's e antropólogos. Estava certo que existe uma “verdade” em minha opinião, que rejeitava as afirmações dos jornalistas. Justamente por isso que as afirmações publicadas são perigosamente chocantes. Se falassem de coisas relativas a “crenças” que não estão em conflito com meus valores, não me chocariam tanto.

Ao tomar uma postura analítica diante da matéria, me vi na obrigação de amenizar o choque provocado por ela e tentar extrair algo mais do que uma mera resposta, criticando ou criando controvérsia de forma mais agressiva. Por isso me detive a discutir sobre concepções de identidade e de pesquisa na minha área de atuação, que é a antropologia.

Nesse caso, há uma seleção de opções conceituais, teóricas e metodológicas claras de minha parte. Por isso que a análise feita não é neutra, muito menos imparcial, como já dito. Fiz escolhas, a partir de meus desejos, mediadas pelo contexto de produção e publicação do que está escrito. Não podia fazer um manifesto em favor de minha profissão, já que o destino desse texto é ser um artigo acadêmico.

A confusão entre análise e posição moral, se instaura quando o movimento reivindicativo por parte de ONG's e alguns antropólogos, em prol do reconhecimento étnico, que é de natureza política, é interpretado pelos repórteres como algo desonesto. Logicamente que desconsideram o breve histórico de envolvimento político destes segmentos acusados, lembrado nesse artigo a partir da Declaração de Barbados. Essa mistura e essa classificação como negativa das atuações no campo político parecem ser comuns e, em muitos casos, dizer que uma dada manifestação é política, tornou-se categoria de acusação. A política parece não ser vista como disputa de posições, opiniões e práticas. Parece haver uma ideia corrente de que existe uma posição mais correta, portanto, imperativa e necessária, e as demais são usadas para derrubá-la, o que remete a um interesse somente pragmático em ocupar um suposto poder ou lugar de prestígio em benefício próprio, como já dito no item anterior.

O contrário disso é a isenção, a imparcialidade e a neutralidade, o que geralmente é remetido à

honestidade e correção de conduta. Os cientistas, historicamente, parecem ser responsáveis por essa ideia de que é possível ser neutro, e é por isso que o interesse e a posição política acabam sendo confundidos como negativos.

Vale a pena pensarmos de outra forma, aceitando que as relações sociais, independente do lugar em que elas ocorram, não podem ser construídas sem mediações e negociações de interesses e desejos. Isso vale, tanto para a reflexão sobre a identidade étnica, quanto para a construção da prática profissional ideal. Esta posição que assumo aqui não é sustentada por uma opção moral. É uma consideração de ordem metodológica. Justamente porque a política está em todos os lugares, inclusive no ofício do pesquisador. Portanto, a identidade que se constrói, o parecer do perito, a matéria jornalística, as reações dos leitores e a própria análise disso tudo não é desinteressada. Ao antropólogo cabe reconhecer essa peculiaridade e saber lidar com ela metodologicamente, muito mais acompanhando movimentos e tensões do que produzindo conclusões essencialistas sobre “fatos”. Ele próprio está envolvido naquilo que analisa. Deve-se reconhecer que ao falar, os argumentos se sustentam em uma posição e uma perspectiva em disputa com outras. Assim, pensando aqueles que falam mal de certos “índios”, antropólogos e ONG’s na matéria, entendo que não são isentos, muito menos inocentes. Mas acredito que emitem uma opinião que deve ser discutida e levada a sério, justamente porque, só o fizeram porque há uma rede de relações e de instituições que os legitimam a falar daquela forma, como nos ensina Latour (2000) ao tratar da ideia de ciência em ação. Certamente não compartilho da opinião deles, mas me fizeram pensar e reforçar a ideia de que a construção da identidade é um instrumento de luta no campo político e essa luta deve ser elemento a ser considerado na relação entre

o pesquisador e o “outro”. Não é uma disputa dual, em que de um lado estão aqueles que possuem a razão e do outro aqueles “interesseiros” e desonestos. São vários lados que disputam, assim como ninguém está isento de interesses ou é totalmente honesto, seja lá o que isso queira significar. É justamente na imprecisão da definição do que é “isento” ou “honesto” que os sujeitos envolvidos jogam, fazendo com que o antropólogo tenha que contextualizar e entender como isso é usado no cotidiano das relações, que são foco de sua atenção como pesquisador.

Notas

- 1 Cf. <http://www.abant.org.br/conteudo/005COMISSOESGTS/quilombos/NotaDiretoriaABAMatPublicadaRevVeja.pdf>.
- 2 Cf. Oliveira, 1996.
- 3 Cf. no site http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf
- 4 Latour (2000) define caixa-preta como dispositivo de segurança inspirado na cibernética, onde o que conta é o que nela entra e o que dela sai. Por mais complexo que seja seu conteúdo, e por mais controverso que sejam suas afirmativas, as teorias, os conceitos e o conhecimento produzido nela condicionados, passam a ser “o ponto de partida” ou o “porto seguro” do qual todos acham que devem partir em aventuras incertas, mas sustentadas por supostos instrumentais seguros e sólidos.

Referências bibliográficas

- ARANTES, Antônio A., RUBEN, Guilherme R. & DEBERT, Guita G. (orgs.) (1992), *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Editora da UNICAMP: Campinas.
- ARANTES, Antônio A. (1992), “Por uma antropologia crítica e participante”. in.: ARANTES, Antônio A., RUBEN, Guilherme R. & DEBERT, Guita G. (orgs.), *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Editora da UNICAMP: Campinas.
- AZEVEDO, Reinaldo (Acesso em 20 de maio de 2010), Eles querem dar sumiço em 90% do território brasileiro e isso não é força de expressão. Disponível em <http://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/geral/>

O Índio, o “oportunista” e o estar no Brasil

- eles-querem-dar-um-sumico-em-90-do-territorio-brasileiro-e-isto-nao-e-forca-de-expressao/.
- BARBU, Zevedei (1978). O Conceito de Identidade na Encruzilhada. *Anuário Antropológico*/78. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp 293-307.
- CERTEAU, Michael De (1994). *A invenção do cotidiano:2. morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes.
- COUTINHO, Leonardo; PAULIN, Igor & MEDEIROS, Júlia de (5 de maio de 2010), A farra da antropologia oportunista. *Veja*. edição 2163.
- DEBERT, Guita G. (1992), “Apresentação”. in.: ARANTES, Antônio A., RUBEN, Guilherme R. & DEBERT, Guita G. (orgs.), *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Editora da UNICAMP: Campinas.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (1997). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, vol.4.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. Procedimentos para identificação de terras indígenas Manual do Antropólogo-coordenador (Acesso em 20 de maio de 2010). Disponível em http://www.funai.gov.br/quem/legislacao/pdf/Manual_Antropologo.pdf.
- GOLDMAN, Márcio (julho de 2008). Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. *Pontourbe*. São Paulo: USP, Ano 2, versão 3.0.
- HERZFELD, Michael (1991). *A place in history: social and monumental time in a Creta town*. Princeton: Princeton University Press.
- LATOUR, Bruno (2000). *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo:UNESP.
- LEITOR. *Veja*. edição 2163, 5 de maio de 2010. Disponível em <http://veja.abril.com.br/120510/leitor.shtml>. Acesso em 20 de maio de 2010.
- NO BRASIL, TODO MUNDO É ÍNDIO, EXCETO QUEM NÃO É (Acesso em 20 de maio de 2010). *Veja*. São Paulo: Editora Abril 3, de maio de 2010, carta. Disponível em <http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/brasil-todo-mundo-indio-quem-nao>.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (junho de 2010), O nascimento do Brasil: revisão de um paradigma historiográfico. *Anuário Antropológico 2009*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Vol.I.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (1996), *O índio e o mundo dos brancos*. 4ed., Editora da UNICAMP: Campinas.
- PRIMERA DECLARACIÓN DE BARBADOS: POR LA LIBERACIÓN DEL INDÍGENA (acessado em 25 de abril de 2011). Disponível no site http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf.
- SEGUNDA DECLARACIÓN DE BARBADOS (acessado em 25 de abril de 2011). Disponível no site http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_2.pdf.
- SIMMEL, Georg (2006). *Questões fundamentais de Sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- TERCERA DECLARACIÓN DE BARBADOS (acessado em 25 de abril de 2011). Disponível no site http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_3.pdf.
- VEYNE, Paul (1998). *Como se escreve a história e Foucault revolucionou a história*. Brasília: UNB.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (Acesso em 20 de maio de 2010). “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é” resposta de Eduardo Viveiros de Castro à *Veja*. Disponível em <http://antropologiadascosas.blogspot.com/2010/05/no-brasil-todo-mundo-e-indio-exceto.html>.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (Acesso em 20 de maio de 2010). No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. *Instituto socioambiental*. 2006. Disponível em http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf.

Recebido para publicação em março / 2012. Aceito em maio / 2012